

事実について

——幸福と不幸の民俗学のために

山 泰幸*

■要 旨

民俗学はその草創期から、伝統的な村落共同体における幸福と不幸に関心を払ってきた。とくに、当事者における幸福と不幸が「信仰的な事実」として経験される点を重視し、これを「心意現象」と呼んで、民俗学が取り組むべき最重要な課題とした。この特異な「事実」は「日本人」という「内部」によってのみ理解されるという制約が付けられており、この点についてナショナリズムとの関連から多くの批判がなされてきた。本稿では、この「事実」概念の成立とナショナリズムとの関係を江戸期の国学思想に遡って検討し、この制約を乗り越える方向を探ることによって、幸福と不幸の民俗学という新たな民俗学のスタイルの再想像を試みる。

キーワード：事実、民俗学、幸福、不幸、死者

1 幸福と不幸の宿るところ

柳田国男を中心に昭和9年に開始された「山村調査」は、民俗学による体系的な調査の始まりを示す重要な出来事である。百項目にも及ぶ質問が記載された『郷土研究採集手帳』の「趣意書」には「採集の要点」として次のように書かれている。

村人として尊敬せられ、幸福なる一家を持ち、非難なき生涯を送るには、日頃どんな理想を持つてゐたか、この理想を達するには、どんな教養を積み、どんな技能を習得することに努力を拂つたか。

*関西学院大学

村の人は誰を信頼し、どんな人の指導を受けて来たか。村としては、各人にどのようなことをして貰はねばならぬと希望したか。

これに反した者にはどんな制裁を加へたか。

村人は自らの力ではどうしても免れることの出来ないと考えた災厄に対する不安は、何に祈願して之を避けようとしたか。

村では新しい時代の変化に直ちに順応したか、又は昔風を固く守り続けようとしたか、或はこの時勢の動きにつれて在来の仕来りを改めて来たか、これによつて何んな経験をしたか。

このような問題を私達は仮に百項目を設けて考へて見たいと思ひます
[柳田他編, (1934) 1984: 1-2]。

以上の文章は、民俗学の初発の関心を簡潔に示している。とくに、「村人として尊敬せられ、幸福なる一家を持ち、非難なき生涯を送るには、日頃どんな理想を持つてゐたか、この理想を達するには、どんな教養を積み、どんな技能を習得することに努力を拂つたか。」という最初の問いは重要である。伝統的な村落共同体における「幸福」に、民俗学の関心があったことが示されているからである。また、最初の問いのなかにある「幸福なる一家」という言葉にも注意しておきたい。というのも、「幸福」を享受し、それを実現するために努力する単位として「家」が前提とされていることを示しているからである。これは、「家の起り」に始まる質問が、「仕合せのよい人又は家の話」を最後の質問にしている点にも見受けられる。

このような「幸福」に関する民俗学の関心がよく表れている問いが、質問項目の5番目にある「家の盛衰」についての質問である。この問いは、「幸福」だけでなく、「不幸」もまた基本的に「家」を単位として生起するという認識が成立していることを示しているとともに、このような認識を前提とする民俗学の成立を示しているのである。その意味で、「家の盛衰」という問いの主題化は、「幸福と不幸の民俗学」の成立を告げる「事件」として捉えることができるだろう。

ところで、『採集手帖』の5番目の質問項目として取り上げられた「家

の盛衰」という問いに基づく調査の成果として2本の報告が出されている。一つは、守随一「家の盛衰について」であり、もう一つは大間知篤三「家の盛衰」である。

守随一の「家の盛衰について」は、昭和11年に出された『山村調査第二回報告書』に報告されている。守は、家の盛衰の調査の意義を「村の階級構成を緯糸に家の衰微を経糸にして織りなされたものが、山村の貧富の問題である」として、その問題の解明の手掛かりとして認めるとともに、「より広い複雑な社会に於ける同問題の解明に好材料を提供する」として位置づけたうえで、この調査のデータを、「家衰亡の諸原因」として、6つの原因に分けて整理している〔守, [1936] 1984: 96-97〕。

簡単に列挙すると、①新文化の浸潤による舊家の衰微、②政治運動への参加による虚栄と借金、贅沢な習慣の導入、③頼母子講や他人の借金の保証人となるなどの村内の出来事、④水難火難という自然災害による飼馬の死亡、労働力の欠乏など、⑤酒・女・博奕などの浪費、道楽、怠惰、⑥家衰亡についての俗信、の以上である。

いくつか興味深い点がある。一つは、「家の盛衰」といいながら、この調査報告は「家の衰微」、つまり「不幸」に焦点が絞られていることである。この点については、「この衰亡の原因から逆に、家を永続させる内面的な力は何であつたかという問題にも触れたかつたが、これは現在の資料では未だ不十分である」として、今後の課題とすると述べている。

もう一つは、守がこの調査報告について、「この度の山村調査に際しては『家の盛衰といふことはないか』という質問を發して村人達の答を聞き、本文はこの中衰亡に関するものを幾分整理して報告するに過ぎない。従つて未だ多くの重要な事実は見逃されてゐるであらうし、又表面的外見的なものに偏り過ぎてゐるかも知れない。然し村人達がこのやうな答をしたといふことだけでも、少なくとも村人の一つの人生觀を伝えるものとして意義があると思ふ。」と述べている点である〔守, [1936] 1984: 97〕。つまり、これが「村人達の答」であり、それゆえ「少なくとも村人の一つの人生觀を伝えるもの」と述べるように、研究者側の視点ではなく、当事者にとっての幸福と不幸に関する「事実」認識を取り上げようとしている

点なのである。

そして、さらに、興味深いのは、当事者の「事実」認識について、大きく二種類の区別を持ち込んでいる点である。たとえば、①から⑤までの諸原因については、事例と解説が比較的詳しく加えられているのに対して、⑥は、「家衰亡についての俗信。これについては色々の俚諺、俗信が行はれてゐる。しかし、こゝでは今度採集された二、三の資料を羅列するに止める。」として、何ら解説も加えられておらず、諸原因の最後に置かれ、事例が羅列されているだけなのである [守, [1936] 1984: 103]。

このような態度の違いは、前者の村人の答えが、守にも納得のいくような、いわば「合理的」なものであり、守はその答に自らの見解を重ねるようにすることで、無理なく解説を行えるのに対して、後者については、いわば「非合理的」なものであり、それゆえ他の答えと同じようなやり方では、解説を加えることは困難なのである。つまり、これらはすべて同じく村人の答えでありながら区別されているのである。

一方、大間知篤三による「家の盛衰」は、昭和 12 年刊行の「山村調査」の最終報告書『山村生活の研究』に掲載されている。大間知の報告は、守の文章の上に若干の事例を加えて加筆修正をほどこしたものと見ていいだろう。しかし、二つの事実認識に対する態度は、大間知の報告では変化が見られるのである。「家衰亡についての俗信」の事例の導入部分に注目してみよう。大間知は、「牛馬を多く飼う村では、その飼育成績の如何に家の盛衰のかゝる場合が多い。」と述べて、いくつか事例を取り上げた後、次のように述べている。

然し此村では馬が年に二三頭も死ぬと、その家には必ず不吉があるといつて居り、馬の死を単なる経済的損失とは見ずに、そこに一種の家盛衰の前兆を考へて居るのである。

こゝで、家衰亡の原因を物質的社会的合理的なものに求めたものから、漸く心意的無形的俗信的なものに帰するものへ辿りついたのである。以下その例を列記しておく [大間知, 1937: 25]。

以上の叙述の仕方は、「心意的無形的俗信的なもの」と「物質的社会的合理的なもの」とを別個のものとして扱うのではなく、それらに対する村人の認識における連続性に注意を払っており、かつ「漸く心意的無形的俗信的なものに帰するものへ辿りついたのである」という表現には、「心意的無形的俗信的なもの」に関心の重点が移っていることを示している。少なくとも、両者が同等の価値のあるものとして認識されていることがわかるだろう。つまり、幸福と不幸に関する村人の「事実」認識について、それが「物質的社会的合理的」と「心意的無形的俗信的」という二つの次元にまたがるものであるという視点が成立しているのである。

このような事実認識の転換の背景には、昭和9年に刊行された『民間伝承論』と昭和10年刊の『郷土生活の研究法』がある。これらは、柳田国男の民俗学の理念と方法が体系的にまとめられたものとして知られている。柳田は『民間伝承論』において、採集資料の分類について、次のように述べている。

目は採訪の最初から働き、遠くからも活動し得る。村落・住家・衣服・其他我々の研究資料で目によって採集せられるものは甚だ多い。目の次に働くのは耳であるが、是を働かせるには近よつて行く必要がある。心意の問題は此両者に比して尚面倒である。自分は第一部を洒落て旅人学と呼んでよいといつて居る。通りすがりの旅人でも採集出来る部門だからである。之に倣うて第二部を寄寓者の学、第三部を同郷人の学ともいふ〔柳田、[1934] 1998: 98〕。

とくに、最後の第三部について、「第三部には所謂俗信なども含まれて居り、是は同郷人同国人でなければ理解出来ぬ部分で、自分が郷土研究の意義の根本はこゝにあるとして居るところのものである」と述べている〔柳田、[1934] 1998: 99〕。この採集資料の分類は、『郷土生活の研究法』においては、「第一部 有形文化」、「第二部 言語芸術」、「第三部 心意現象」として分類され、それぞれ細かい調査項目が設定されており、第三部の「同郷人同国人でなければ理解できない」「所謂俗信など」が、

「心意現象」ということになる。そして、この「心意現象」が、「郷土研究の意義の根本」とされたのである。つまり、この「心意現象」の解明が、民俗学における究極の課題となったのである。

その結果、幸福と不幸に関する二つの次元の「事実」認識は、「物質的社会的合理的なもの」から「心意的無形的俗信的なもの」へと関心の重点を移すことになっていく。いわば、幸福と不幸は、「心意的無形的俗信的なもの」とされる、当事者にとっての特異な「事実」に宿ることになるのである。だが、この幸福と不幸の民俗学が前提とする「心意現象」という「事実」概念の成立には、「同郷人同国人でなければ理解できない」という制約がついているのである。

この制約が民俗学の性格を規定しており、ナショナリズムとの関連から民俗学が批判される場合もこの点にあった。佐藤健二が「ただ『同郷人』を郷土を同じくする人々という、資格審査の論法に囲い込むところからは、新しい民俗学の発想は出てこない。」と述べているように〔佐藤、2002：313〕、この制約を乗り越えることができるかどうかには民俗学の可能性がかかっていることは確かだろう。しかし、民俗学によって見出されたこの特異な「事実」概念と「同郷人同国人でなければ理解できない」という制約に見られる自己言及的な枠組みとの間の関係については十分に検討されてきたわけではない。多くの批判者が指摘するように、この制約は民俗学という学問の性格を規定するとともに、その限界を示していることは確かだが、民俗学が着目したこの特異な「事実」概念それ自体は、この制約に回収しきれものではないと考えられるのである。

重要なのは、この特異な「事実」概念の位相をよく見極めることである。そのためには、民俗学がその成立にあたって何を取り出し何を切り捨てることで、この特異な「事実」概念を作り出したのかを丹念に検討しなければならない。つまり、本稿で試みようというのは、この特異な「事実」概念の洗い直しを通じた、民俗学の脱構築の作業なのである。そして、これは「幸福と不幸の民俗学」という新たな民俗学のスタイルを再想像するための不可避の作業なのである。

この特異な「事実」概念の位相について検討するために、以下では、ま

ず、現代の社会学に見られる特徴的な「事実」認識について確認することから始めたい。

2 「複数の事実」という「事実」

一般に、「事実」について問われる場合、「事実」という概念そのものが問われているわけではない。犯罪捜査がそうであるように、「事実」が存在するという現実性を前提として、それを追跡するゲームが繰り返される。これはいわば「何が事実なのか」という問いとっていいだろう。一方、「事実」という概念そのものが問われる場合がある。エスノメソドロジー、構築主義を経て、今では、社会学における共通認識の一つになっているものであり、歴史学における「メタヒストリー」の流行や、「オリエンタリズム批判」といった表象の危機の問題、さらに「自由主義史観」による歴史教科書問題に見られるように、「事実」概念そのものが問われるような、あるいは問い得るような状況が生まれている。ここにあるのは、「事実とは何か」という問いである。

たとえば、『『歴史の社会学』の可能性』を追求する浜日出夫が取り上げる「羅生門問題」には、こうした現代社会における「事実」認識の位相がよく現われている。浜によれば、「(パーソンズの『対応説』に対して、シュッツの『同一説』を対比して) ガーフィンケルは同一説から論理的に導き出される帰結を『世界の複数性』と呼んでおり、「同一説によれば、対象は各自の知覚の所産であり、対象が本当はなんであるのかを決定しようとする特権的な観察者はもはや存在しない」として、これと同様に、歴史の同一説から、「歴史の複数性」が導かれるとする〔浜、2000：194-195〕。そして、「歴史の複数性」についての具体的なイメージを与えるものとして、浜が取り上げるのが、芥川龍之介の短編小説「藪の中」を原作とする黒澤明の映画『羅生門』である。

『羅生門』はひとつの事件（ひとりの男の死）を三人の当事者がそれぞれ想起して物語るという話である。その三つの物語がまるで違う

のである。盗賊は、男の妻をめぐって正々堂々と闘った結果、男を殺したと物語る。男の妻は、男に見棄てられ錯乱した結果、自分が短刀を突き刺してしまったと物語る。死んだ男が巫女の口を借りて物語ったところによれば、男は妻に裏切られて自ら短刀を胸に突き立てたのである。これらは当事者それぞれの視点から描かれた事件の「正面図」である。ここまでは原作「藪の中」の通りである。しかし、黒澤明はこのあとに、実は柚売（歴史家）が藪のかげ（側面）から事件の一部始終を目撃していたという話を付け加えている。これによって、黒澤は、複数の「正面図」を一枚の「側面図」に回収しようとしているかのように見える。しかし、結局柚売もまた現場から短刀を持ち去っていたことがわかり、柚売もまた当事者のひとりであったことが判明する。

以上のように、「羅生門」のあらすじを紹介した後、「これは荒唐無稽な物語ではない。各地の歴史博物館における戦争展示をめぐって、『従軍慰安婦』の『強制連行』をめぐって、『南京大虐殺』をめぐって、われわれが現在実際に経験していることのアレゴリーなのである」と述べている[浜, 2000: 195-196]。

確かに、現代社会においては、それぞれの「歴史」が同じ資格で「歴史」として並んでいるという印象がある。本稿の議論にひきつけて言えば、複数の「事実」が、同じ資格で「事実」として並んでいるという印象を受けるのである。

だが、むしろ、ここで指摘されているのは、複数の「歴史」ではなく、複数の「歴史ではないもの」ではないかと考えられるのである。つまり、それらは複数の「事実」ではなく、複数の「事実ではないもの」ではないだろうか。

通常は、複数の「事実ではないもの」がそれぞれ「事実」であることを主張し競合し、その結果、唯一の「事実」が選り出され承認を得ることになるが、その際、一体、何が行われているのか、そして、それは一体、いかなる事態なのかが、問われることになる。なぜなら、「事実でないも

の」が「事実」として立ち上がるには、それが「事実でないもの」である以上、そこには必ず「信」が要求されるからである。つまり、唯一の「事実」たらしめる「信」を作り出す手続き、装置が必要となるのである。だが、「羅生門」が暗示しているのは、これら複数の「事実ではないもの」が、それぞれ等しく「事実」として提示されている事態なのである。

「羅生門」に話を戻せば、4人の当事者が、それぞれの物語を語る。そして、それらは、同等の資格をもって「事実」であることを主張している。だが、ここでは、従来の考え方であれば、唯一の「事実」を主張し得る資格を持つはずの柚売（歴史家）が登場しているが、歴史家もまた当事者であること、つまり特権的な資格の担い手ではないことが判明し、その資格を喪失しているのである。「過去が各自の想起において構成されるものであるとすれば、歴史もまたひとつではない。歴史学によって構成される歴史もまた複数の歴史のうちのひとつにすぎないのである」と述べる浜の言葉に示されているように〔浜，2000：195〕、もはや「歴史学」が唯一の「事実」たらしめる「信」を作り出す力を喪失していることが示されているのである。

だが、これは、「歴史学」の失墜を意味してはいても、「唯一の事実」たらしめる「信」を作り出す装置が全く存在しないことを意味しているわけではない。なぜなら、「複数の事実が存在する」という「唯一の事実」を提示する監督の視点、つまり「歴史の社会学」の視点が疑問に付されることなく確保されているからである。このことは、それが複数の事実が存在するという事態を唯一の事実として受け入れさせるような「信」を作り出す装置として歴史の社会学が機能していることを意味している。

とすると、問わなければならないのは、複数の「事実でないもの」が並んでいるにもかかわらず、それを複数の「事実」として認めて、そうした事態を唯一の「事実」とするような歴史の社会学の視点を可能にしている条件はいったい何なのかということである。

そこで、注目したいのが、もう一つの「信」の創出装置である。死んだ男自身の語りが、「巫女」の口を通して語られているからである。こうした靈魂を持ち出す説明的な語り、一般的化している社会においては、こ

の種の語りが、特別な「事実」として、いわば「歴史」として、受け入れられることになる。巫女の語りが、「事実」として受け入れられるような社会にあっては、こうした「事実」が「信仰」を前提として存在しており、それが「事実」であるかどうか疑うような視点は存在していない。この場合、「信仰」を「神話」と呼んで差し支えないだろう。ところが、「神話」が「歴史」に、その座を譲り渡すと、今度は「歴史学」が「信」を作り出す装置として登場し、その役割を果たすことになる。その時、巫女の語りは「事実」から「事実ではないもの」に転落することになる。実際、現在の感覚においても、こうした「信仰的な事実」は、「事実」としては承認しがたいものであり、犯罪捜査において証拠として取り上げられることはないだろう。その意味では、あきらかに「事実ではないもの」である。

そして、さらに現代社会は、この「歴史学」さえもが、「信」を作り出す装置としての機能に限界を来たしているのである。もはや、「神話（巫女）」も、「歴史学（柚売）」も、「信」を作り出すことができないのである。それらが作り出すのは「事実ではないもの」なのである。

だが、これら「事実ではないもの」である「信仰的な事実」と「歴史学的な事実」とを同じく「事実」として並べる態度は、歴史の社会学の視点から見出されたものであるために、「神話」から「歴史」への転換期に、学術的な態度によって問われるべき対象として「信仰的な事実」が浮上してくる時に、それが「歴史学的な事実」との間に見出された「差異」について十分に配慮されていないことがわかる。つまり、「歴史学的な事実」すら、唯一の事実であることが主張できない以上、「信仰的な事実」は、そもそも問題ともならないようなのである。

以上のような事態は、歴史の社会学の視点が、「歴史学的な事実」を相対化する点においてよりも、むしろ、「信仰的な事実」と「歴史学的な事実」との差異を解消する点において、決定的な働きをしていることを意味している。言い換えれば、「複数の事実が存在するという事態」を「唯一の事実」とする歴史の社会学の視点は、歴史学の時代には、「事実ではないもの」であった「信仰的な事実」を、他と同等の資格をもつ「事実」と

して「復活」させるという条件によって可能となっているのである。しかし、死の意味づけが、社会秩序の根幹に関わるとするならば¹⁾、死後の靈魂のあり方に対する問いに直結する「信仰的な事実」を、複数の事実の一つとして同列に扱うことは、それが他の事実とは代替不可能な次元の事実であることを結果的に隠蔽してしまうことを意味するだろう。

いずれにしろ、こうした事態が、「信仰的な事実」が「事実」なのかどうかを問われていたような事態（否定するにしても、肯定するにしても）とは、最もかけはなれていることは明らかであろう。ここにあるのは、「歴史」に対するいわば「相対主義」的な考え方が、「信仰」の次元にまで適用されている事態である。あるいは、「信仰」の次元を棚上げにすることによって、「歴史」の「相対主義」的な視点が可能になっているといってもよいだろう。

今度は、この問題を別の観点から考えてみよう。

3 「異文化」と「自文化」の間で

「異文化理解」を仕事とする人類学者には、重要な信念がある。それは「文化相対主義」と呼ばれるものである。文化相対主義とは、「異なる文化に属する人々は異なる世界に住む」、あるいは「異なる文化に属する人々は世界を異なる仕方で見ている」、「経験を異なる仕方で組織している」、「人々の経験や認識は文化（社会）によって規定されている」、「異なる文化は異なる概念体系をもつ」などの多様なバリエーションをもった人類学者に抱かれているある一連の信念である [浜本, 1985: 105]。

ところが、このような信念をもとに文字通り人類学を行えば、それは不可能ということになる。たとえば、イギリスの人類学者ニーダムのように、「人間経験の唯一可能な事実、それが理解不可能だということである」という結論に至ることになる [Needham, 1972: 246]。にもかかわらず、これまで数多くの人類学者によって、それこそ無数に民族誌が書かれてきたのである。とするならば、異文化理解がそもそも可能か不可能かという原理的な問題を問うことは、あまり現実的ではない。むしろ、実際に

は、ある特定の現象の理解において、異文化理解という営みがはらむ問題が顕在化し、そうした事態が文化相対主義に結びつけられる時に、ニーダムのような結論が導かれるのではないかと考えられるのである。というのも、このニーダムの結論が、「信仰 (belief)」という概念をめぐるなされた議論から導かれているからである。

たとえば、エヴァンズ・プリチャードは、アザンデ人の妖術信仰をめぐる次のように述べている。

因果関係に関するアザンデ人の考え方は、アザンデ人自身にその空欄を埋めてもらうことによって、われわれは全体をつかむことができる。そうしなければ、言語習慣の違いのために混乱することになるだろう。彼らは「ある人が妖術にかけられて自殺した」とか、あるいはたんに「ある人が妖術によって殺された」という言い方をする。彼らが言っているのは死の究極的な原因のことであって、副次的な原因のことではない。「どのようにして自殺したのか」と訊ねると、「彼は木の枝に首を吊って死んだ」と言うだろう。また、「どうして自殺したのか」と訊ねれば、「兄弟に腹を立てたから」と答えるかもしれない。彼が死んだ原因は首吊りであり、首吊りの原因は兄弟への腹いせであった。そこで、兄弟への腹いせから自殺したのであれば、彼はなぜ妖術にかけられていたということになるのかと問うと、次のような答えが返ってくるだろう。自殺するのは、頭のおかしい人間だけであり、兄弟に腹を立てた人間が全員自殺するのであれば、この世にはたちまち人間がいなくなってしまうだろう、だから、もしこの男が妖術にかけられていなかったならば、このようなことはしなかったであろう、と [エヴァンズ・プリチャード, 1937=2001: 84]。

エヴァンズ・プリチャードは、アザンデ人の「因果関係」概念について、妖術信仰を取り上げながら検討している。近代西欧の「因果関係」概念を前提として、それとの対比で論じているため、妖術による説明は、「原因」として、それも通常の「原因」とは異なる「究極的な原因」とし

て翻訳されているのである²⁾。

さて、この議論において、注目したいのは、異なる位相にある二つの原因が、つまり、本稿の関心でいえば、二種類の「事実」概念が発見されているということである。

そして、興味深いのは、「妖術は、事象がなぜ人間に危害を加えるのかを説明するのであって、どのようにしてそれが起きるかを説明するのではない。彼らはそれがどのようにして起きるかについては、われわれと同じようによく知っている」とエヴァンズ・プリチャードが述べているように[前掲：85]、当事者においても、二つの「事実」概念の差異が認識されている点なのである。それら二つの「事実」概念に対する態度の取り方に違いはあっても、ここに次元の異なる二種類の「事実」概念が存在するという認識においては、人類学者も当事者も共通しているのである。しかし、こうした共通点は人類学者の側が積極的に取り上げることはない。信仰的な事実を生きている人々と、そうした信仰的な事実に対して理論的に言及しようとする人類学者の間には、越えがたい溝があると考えられているからである。そして、その越えがたい溝というのが、文化と文化の違いなのである。その結果、エヴァンズ・プリチャードに見られるような人類学者の典型的な対応は、理解困難な「信仰的な事実」を「異文化」の問題として処理することなのである。

つまり、ここで確認したいことは、「信仰」と「知識」との間の問題が、異文化（非西欧）と自文化（近代西欧）という二元論的な枠組みに回収されてしまう点である。言い換えれば、「信仰」と「知識」の間で発生している「事実」認識の問題を、異文化と自文化の間の問題、つまり異文化理解の問題として解こうとする場合に、文化相対主義における硬直した結論が導かれるのではないかと考えられるのである³⁾。

ここでは、「信仰的な事実」を、「歴史的な事実」と同列に扱うことによって、「歴史」の相対主義が可能になっていた事態が、今度は、「信仰的な事実」を、「異文化」一般と同列に扱う「文化相対主義」として変奏されていることがわかるだろう。

しかし、近代西欧ならずとも、「知識人」層が成立している社会におい

ては、その文化の内部における「信仰」と「知識」の間に、同様の問題が生じうるのであり、実際、多くの議論がなされてきたのである。

4 「信仰」と「知識」の間で

パスカルは、デカルトについて、彼は本当はできたら神なしにすませたかったのだといっている。彼には、デカルトがとった論証という形式そのものが、信仰というものに背反するように思われたのである。しかし、これは誤解というほかはない。のみならず、パスカルにおいても別の批判の余地がある。それは、彼にとって、「人間の条件」を明らかにすることが問題なのか、それとただちにそれを盾にとって信仰の必要を説くことが主眼なのかあいまいだからであり、後者においてパスカルはたんなる護教論者にすぎなくなってしまうからである。

同じ性質の問題が、本居宣長の場合にもある。宣長は、「余がいふところ、実は心の底には、神といふ物は無き物と思ひながら、御国の古伝をしひて立ために、神ある如くいひなせり」というような批判を浴びていた。むろん彼はそれに対して「大に弁あり」と反論したのだが、私は宣長という思想家がこのような姿にみえてしまうことに深い興味をおぼえる。

たしかに、神道家の眼には、宣長が「道」を、歴史的にフィロロジカル（文献学＝言語学的）に探究することが、そもそも「心の底では」無信仰であることの証左とみえたことであろう〔柄谷，1987：64-65〕。

この文章は、柄谷行人の「柳田国男の神」と題された短文の書き出しの部分である。最初に、「論証という形式」と「信仰」との不釣り合いをめぐるパスカルによるデカルト批判が述べられ、これと同じ性質の問題が宣長の場合にも見出されるという。それは、宣長による「文献学」的な作業と「信仰」との間の不釣り合いである。両者に共通するのは、「信仰」というも

の基礎づけが、「論証」や「文献学」といった学術的な体裁をとってなされる、その落ち着きの悪さ、批判者から見れば、その異様なあり方である。言い換えれば、「信仰」と「知識」との関係のあり方、その特異な結びつき方が問題にされているのである。なぜなら、一般に、信仰にとって知識とは、その存在を脅かすものであって、逆に、知識は信仰を否定し、そして、それを排除することによって、自らの存在意義を獲得してきたからである。「科学」に代表されるような「知識」のあり方が、それを端的に示している。

このような「信仰」と「知識」との乖離を前提として、「知識」が「信仰」に対して理論的に言及していくようなあり方が、日本の社会において成立するのは、江戸初期に儒教が導入され、儒家的知識人が登場して後のことである。宣長の国学的な神言説もまた、東アジア近世社会における儒家的知識人による当該社会の信仰をめぐる言説を背景にしているのである。こうした言説を、「鬼神論」と呼ぶ〔子安、1992〕。

伝統的な社会の習俗の次元に根ざした信仰や祭祀の対象である鬼神について、それらに一定の距離をとり言及するには、それを可能にするような認識的立場が成立していなくてはならない。それらの問いを可能にし、問いに対して理論的に解答しうるような特権的な知の成立が前提とされるのである。東アジア近世社会において、そのような知の担い手としての儒家によってなされた鬼神をめぐる言説が、「鬼神論」なのである。

合理的な知識の担い手である儒家が、当該社会の信仰について言及する場合、それをそのまま「事実」として認めることはない。ところが、国家による祭祀の担い手であり、祖先祭祀を重視する儒家にあって、信仰を完全に否定することもまたできないのである。それゆえ、陰陽といった自然哲学的な概念を用いて説明を与えたり、経世論的に民衆統治における信仰の利用を説くなど、歯切れの悪い議論が行われることになる。鬼神論とは、その意味で、儒家にとって、切実な問題であったのであり、東アジア近世社会において、長年に渡り繰り返し多くの議論がなされてきたのである。

さて、鬼神論が成り立つためには、当該社会の宗教上・信仰上の事柄に

言及しうような特権的な知の成立が前提とされる。その点で参考になるのが、「儒教の分裂」という事態である。儒教は、前漢以降に国教化され、官僚や儒家によって儒教の規範的な教説の側面である礼教性が体制イデオロギーとして強調され肥大化していくにしたがい、宗教性は礼教性と分裂し、私的な習俗の信仰のレベルに残存しその底辺に沈んでいったとされる〔加地、1990：146-147〕。この儒教の分裂によって、「信仰」と「知識」が乖離し、信仰に対して知識の側からする理論的な言説として、鬼神論が成立するのである。

ここで興味深いのは、鬼神論を可能にする儒教の分裂という事態に触れながら、フーコーの『狂気の歴史』に描かれた精神医学的言説の成立過程にこれと類似の状況を見る子安宣邦の次の言葉である。

狂気と理性との相互関係をめぐるフーコーの叙述にしたがっていえば、一方では「鬼神」が宗族社会の家の信仰のうちに沈みこみ、あるいは「淫祀邪教」的な神として社会の底辺に沈みこむにしたがって、他方、「鬼神」は儒家知識人の言説上に語られる主題として登場してくるのである。すなわち「鬼神論」の成立である。信仰と知識の分裂が、儒家知識人の側の独白としての「鬼神論」を成立させるのだ〔子安、2002：45-46〕。

確かに、精神医学的な言説の成立状況に、鬼神論と同様の構造的な変化を見る指摘は示唆的である。しかし、ここで注意しておきたいのは、精神医学的な言説の成立と対比しているように、「狂気」と「理性」との間に、もはや埋めることのできない絶対的な乖離が生じているのと同程度に、「信仰」と「知識」の間にも埋めがたい溝が生じているわけではないということである。なぜなら、その場合、狂気の側には、いかなる「事実」も認められないように、信仰の側にも、いかなる「事実」も認められないことになるからである。

むしろ、フーコーに示唆を受けるとするならば、精神医学的な視線が成立してくるにしたがって、「信仰」から、その一部が「狂気」として括り

出されていくということなのである。「信仰」から「知識」が分離し、さらに「知識」によって、「信仰」から「狂気」が区別され排除されていくのである。とするならば、問題とされるべきは、狂気として排除されずに残された「信仰」を「知識」がどのように扱うのかということになる。

残された「狂気ではない信仰」と「知識」との間にも、原理的には超えがたい深い溝があるとはいえ、しかし、「理性」の側が隔絶した態度で「狂気」の側に対峙するのとは異なって、積極的に「知識」の側が「信仰」を基礎づける作業がなされる事態が生まれることになる。宣長の試みも、まさにこれなのである。しかし、こうした試みがそれによって乗り越え、さらには隠蔽しようとしている「信仰」と「知識」との乖離は、パスカルがするような批判に晒される可能性が常にあるのである。とすると、「信仰」を「知識」によって基礎づける試みは、こうした批判を封じ、さらには批判を可能にするような視点そのものを遮断するようなロジックを必要とすることになるだろう。

5 「自文化」における「信仰」と「知識」

再び柄谷の文章に話を戻そう。ここで気になるのは、「柳田国男の神」と題されているながら、引用文のような書き出しで始められている点である。というのも、この後、この文章は、延々と「宣長の神」について書き続けられているからである。柳田について語ろうとしながら、宣長について語り続けられているのである。

柄谷に限らず、柳田について語りながら、宣長が語られるということが、しばしばなされてきた。しかも、その議論の「本質的」とされる部分で、宣長と柳田との差異はかき消され、あたかも両者が同一人物のように、語られていくのである。

では、宣長について語り続けることによって、なぜ柳田を語ることになるのか。あるいは、柳田を語ろうとする時に、なぜ宣長が語られねばならないのか。柳田における何が、宣長を想起させるのだろうか。

近代国民国家「日本」をめぐる自己言及的言説を、明治近代に先行する

18世紀後半の江戸期日本において学術的な体裁をとって初めて語りだしたのが宣長である。宣長は、漢字のみによって書かれた『古事記』の注釈作業を通じて、漢字とその背景にある中国文化を異質なものとして、つまり「他者」として対象化し排除することを通じて、その向こう側に、純粋な「日本語」と、それを話す「日本人」、それらが住まう「日本」という「自己」を析出していく。「敷島のやまとのくに（日本）」、「敷島のやまとことば（日本語）」、「敷島のやまところ（日本人の心）」といった宣長が語り出した言説の圏域の内側にある近代の学知によって、宣長はその先駆者として、賞賛の言葉とともに、繰り返し想起されることになる〔子安、1992〕。

なぜ、柳田について語る時に、宣長が想起されるのか。それは、柳田が、近代日本における自己言及的な言説の卓越した担い手だったからである。「日本とは」あるいは「日本人とは」という問いは、まさしく「日本」「日本人」という同一性を弁証しようとする柳田の問いに他ならないはずである。柳田について語る時、同じ問いを共有する、あるいは同じ問いを、すでに問い、そしてその問いに答えようとした先駆者という意味において、宣長は想起されるのである。

ただ、「日本」をめぐる自己言及的な言説の先駆が宣長とするならば、その後の明治近代を通じて出現した「日本」「日本人」をめぐる学術的言説のほとんどは、宣長の語りの焼き直しであったし、それらの大同小異の語りが大量に現われては消えていったことになる。柳田の民俗学も、それらの自己（日本）言及的な言説の一つであることには違いないが、それでは、なぜ、柳田にかかわって、宣長が想起されるのかについては、必要条件に答えたことにはなっても、いまだ十分な解答にはなっていないと思われるのである。

たとえば、90年代以降、柳田国男とその民俗学におけるナショナリズムと植民地主義との関わりが議論され、多くの批判がなされてきた⁴⁾。その一方で、それと前後して「方法としての柳田」の可能性を肯定的に読み解く研究もなされている⁵⁾。

一方は、限りなく否定的であり、また一方は、肯定的にその可能性を見

出そうとしているという意味では、対照的である。だが、両者に共通しているのは、柳田の言説を、その圏域の外側に立って検討している点であろう。これは、後者の議論が、柳田の自己言及的な一国民俗学の政治性を十分に認識したうえで、その可能性を探るという姿勢にも表れている。そして、面白いことに、両者とも、柳田について語りながら、宣長が参照されるべき積極的な言及の対象となっていないのである。

柳田の言説が創り出す圏域の外側から、柳田について語るということは、肯定的に可能性を読み解く議論であっても、そうした外の視点からの語りであること自体が、すでに批判的な意味を帯びているといえよう。したがって、柳田について語る際に、宣長が想起されるのが、柳田の言説の内側からの語りにおいてである以上、これらの外在的な視点を前提とする柳田論において、宣長が積極的な言及の対象となっていないのは、当然ということになろう。ただ、ここで注意しないといけないのは、これらの議論が、柳田のどのような言説の外に立っているかである。もちろん、「日本」「日本人」という同一性を弁証する言説の外に立っていることは明らかである。ただ、それらは、柳田の言説の創り出す圏域の輪郭を、うまく描き出してはいるものの、それゆえに、そこに重なりながらも微妙にずれているもう一つの輪郭が見えなくなっているように思われるのである。つまり、批判者たちの視点からは死角となっていて見えない何かがあり、そのことが彼らの柳田論において、宣長が言及されていないことと深い関係があると思われるのである。

柄谷行人は、先ほどの文章に続けて、「柳田国男について書こうとしながら、宣長についてのみ言及することになった」としながら、その理由を「柳田国男の問題の核心が最も深いところで、宣長のそれとつながっているという思いがますます強くなってきたから」と述べる。つまり、「肝心なのは、両者の影響関係でもなければ、「新国学」（柳田）と宣長との学問的対比でもない。われわれがみるべきなのは、両者において類似し共通する言葉ではない。むしろ互いにまったく異なり正反対でさえあるような言葉によって語られているにもかかわらず、そこに共通する潜在的主題」だというのである〔柄谷、1987：68〕。

では、柳田と宣長に共通する「潜在的主題」とは何か。柄谷は、この文章に続けて、柳田の『先祖の話』に触れた後、次のように述べている。

つまり、柳田は、なんらかのかたちで知的に整理された世界像ではなく、人間が在るという「事実」そのものに「信仰」をみようとしている。……「人間的事実」を明視しようとするにおいて、彼らは人間という存在が何であるか、あるいは何が人間を生かしているかという問いを共有していたといえることができる〔柄谷、1987：68-69〕。

柄谷によれば、宣長と柳田にとって、「信仰」とは、「人間的事実」そのものということになり、信仰は、知識によって否定され排除されるようなものではけっしてない。まぎれもない「事実」ということになる。

柳田について語る際に、宣長が想起されるのは、両者に共通する特異な「事実」概念にかかわってであることがわかる。それは、通常は、「事実」とは見なされないような「信仰」に関連する事象に対する独特な見方を示している。柄谷は、「信仰」を「人間的事実」と見なしているように、いわば人間存在の普遍的次元に、柳田と宣長の「事実」概念の根拠を求めている。

ここにあるのは、ある種の「人間」概念を前提とした普遍主義的な言説である。しかし、「人間」概念を前提として「信仰」を「知識」によって基礎づけるこれらの普遍主義的な言説は、宣長と柳田に共通する「潜在的主題」と柄谷自身が述べているように、まさしく潜在的である。なぜなら、「日本」「日本人」という「自文化」の内部に囲い込まれることによって、「信仰」が「事実」として成立しているからなのである。そして、まさにこうした「自文化」という文化的アイデンティティーを学術的な体裁をとって初めて語り出したのが、宣長なのである。つまり、信仰を知識によって基礎づけ、それを「事実」と見なすような言説と、「日本」「日本人」という自己言及的な言説とは、宣長においては表裏一体の関係にあるのだ。

宣長は、神々や死者の世界が描かれた『古事記』の注釈作業である『古事記伝』を通じて、これを「神典」として特別視し、そして、これに疑いを挟むものを「漢意」^{カラゴコロ}として批判し、そのまま受け入れることを要求する⁶⁾。つまり、原理的には決して乗り越えられない「信仰」と「知識」の間の溝を乗り越えようとする時、批判者の視点を「異文化（中国）」崇拜として排除し、そして「自文化」に対する「信」を要求することによって、「信仰」と「知識」の間の溝を乗り越えようとしているのである。

ベネディクト・アンダーソンが「ナショナリズムの想像力が死と不死に関わるとすれば、このことは、それが宗教的想像力と強い親和性を持っていることを示している」と述べるように〔アンダーソン、1991=1997：32〕、文化相対主義を逆手にとったような自己防衛的なロジックによって、死後の靈魂のあり方に対する問いに直結する「信仰的な事実」を、まさに「事実」たらしめることを可能にした宣長における国学的言説の成立は、ナショナリズムの「起源神話」ということができるだろう。

6 「救済論的普遍主義」と「事実」

ところが、柳田を肯定的にその可能性を見出そうとする論者は、宣長を想起しながら、その「事実」概念に突き当たる。そして、それが自己（日本）言及的な言説と表裏一体のものであるにもかかわらず、それにはほとんど触れることなく、「人間」という普遍的な概念を取り出そうとするのである⁷⁾。これは、柳田のなかにある「事実」概念を救い出そうとする時に、それを宣長のなかに確認しなければ肯定しえないという暗黙の前提に寄り掛かっているからであり、それだけ「近代文献学の祖としての宣長」という神話が、いかに強力に論者たちの思考の枠組みを呪縛しているかを物語っている。だが、宣長においては、この特異な「事実」概念が、「日本」「日本人」の固有性を語る自己（日本）言及的な言説と分かちがたく結びついている以上、そこから、「人間」概念だけを取り出すことは無理があるのである。

鳥越皓之は、「本居宣長と柳田民俗学」というエッセイにおいて、『直毘

『靈』にみる「道あげつらということの論ひ」という「道」概念をめぐる宣長の議論⁸⁾を取り上げたあと、「神の道へとつながる天皇の全面肯定という政治論へ結びつけるために、本居は日本の固有性を強調し、中国の老荘思想は似て非なるものだといっている。しかし、私は同根のものだと思う。たとえば、社会主義政権のお藤元の現在の北京でも、老子の無為自然といえる思想を体現した道教がいきいきと庶民のなかに生きており、そこに同様の人間の生き方を観察できる」とし、「これを私は本居がいうように日本固有のものと思わない」と述べている〔鳥越, 2002 b: 4〕。

つまり、宣長から「人間」概念を取り出すには、それを「日本」という枠組みから解放する必要があるのである。これによって、「初期の柳田には人間把握への熱望」があり、「人間の本来のありよう」、「人間の生き方そのもの」に、本来の民俗学は関心を持っていたとして肯定的に語ることが可能になるのである〔鳥越, 2002 b: 5〕。

しかし、こうした「日本」という「内部」において固有なものとして成立する「信仰的な事実」から「人間的事実」を取り出してくる際に、「中国」にも見出される点を根拠に持ち出してくる語り口は、宣長から得られたものではない。かえって、自己言及的な宣長の国学的言説の存立を危うくすることになる。むしろ、ここで注意したいのは、この語り口が、平田篤胤が『新鬼神論』において中国の古典籍に言及することで、信仰的な事実を実証しようとしたのと同じロジックによっている点である。にもかかわらず、篤胤について言及されることなく、今度は、宣長においても本来は人間の生き方に関心があったはずだ、というかたちで過ごされてしまうのである。

これには、柳田による宣長と篤胤に対する対照的な評価が、柳田論者たちに影響していると考えられる。

たとえば、柳田国男は、『郷土生活の研究法』において、「我国郷土研究の沿革」として、宣長の『玉勝間』に見られる「詞のみにもあらず、万づのしわざにも片田舎には、古へざまのみやびたる事の残れるたぐひ多し。……いづこにもやうやうに古き事の失せ行くは、いと口惜しきわざなり。……すべてかゝるたぐひの事共をも国々のやうを海づら山がくれの里々ま

で、あまねく尋ね聞き集めて、物にもしるし置かまほしきわざなり。」という言葉を引きながら、「先生の着眼点の甚だ凡ならず」と評価しながらも、「その生涯を古典訓詁の業に傾け」たことを訝しがり、かつ「時運といふもの、学者を支配し、または指導する力の大きかったことを感ぜずには居られなかつた。」として、残念がっているのである。しかし、「この学風の芽生え」と題して、宣長を取り上げているように、宣長を民俗学の祖として敬意をもって捉えていることは明らかである。これは、「本居宣長翁」や「本居先生」という言葉にも現れている。こうした宣長に対する丁重な扱いに対して、対照的なのが平田篤胤に対する態度である。たとえば、この文章のなかで、「平田篤胤なども地方人の話を悦んで聴き、殊に幽冥界の実験など、いふ類は、無教育な者の言をも馬鹿にせぬ美德はあつたが、何分にもこの人には、かねて主張せんとする説がすでに存し、事實は唯その証拠になるものを選び抜いたので、帰納を詮とする我々の態度とは一つではなかつた。」と否定的に扱っているのである〔柳田、〔1935〕1998：237-238〕。

ところが、折口信夫は、柳田の学問について、「とにかく平田翁の歩いた道を、先生は自分で歩いてゐられたことも事実なのです」と述べ、篤胤の幽冥界に関する関心と柳田の祖霊に対する関心とのただならぬ一致を読み取るのである〔折口、1955：515-516〕。こうした柳田の学問における篤胤国学の影響については、櫻井徳太郎の詳細な検討〔櫻井、1989〕があるように、一部ではよく知られているものの、宣長を想起しながら柳田を肯定的に捉えようとする論者は、決してこれを本質的な事柄とはせず、柳田と篤胤との関連を積極的に言及することはないのである。

しかし、篤胤が『霊の真柱』において、彼の学問の目的が、「やまところ」を堅固にすることにあり、それには「霊の行方の安定」を明らかにすることで、死後の生活に対する不安を解消し、宗教的安心を得ることが先決であると考えていたように〔平田、〔1813〕1998：12〕、柳田が『先祖の話』において、「眼前我々と共に生きて居る人々が、最も多く且つ最も普通に、死後を如何に想像し又感じつゝあるかといふのが、知つて居らねばならぬ事実であり、それが又実際に、この大きな国運の歩みをも導い

ても居るのである。」とするのと、その目的は確かに一致しているのである〔柳田, [1946] 1969: 116〕。もちろん、篤胤と柳田とでは、すれ違う点がある。篤胤が、死後の靈魂の安定を求めるのは「人情」として当然だと考えていたのに対して、柳田は、「日本人」の死後の靈魂の安定に限定して考えていたからである。

つまり、柳田と篤胤の両者とも救済論的な関心を共有しているにも関わらず、柳田は「日本」という「自文化」の内部に問題を限定しているのに対して、篤胤は、それを「人間」という普遍的な次元で把握しているのである。その意味で、篤胤の国学的言説は、「救済論的普遍主義」と呼ぶことができるだろう。そして、「信仰」に「人間的事実」を見る視点を柳田のなかに見出そうとする論者が主張しているのも、この「救済論的普遍主義」に他ならないなのである。しかし、柳田に見出された「救済論的普遍主義」を篤胤との関係で語ることはないのである。

ただ、それには理由がないわけではない。というのも、死の意味づけを前にして成立する「人間」概念によって可能になる「救済論的普遍主義」は、篤胤においては、あくまで自国の優位を前提にしているために、弟子の佐藤信淵に端的に見られるように、「救済」の名目のもとに、アジアへの侵略を正当化する植民地主義的な言説を導き出すことになるからである⁹⁾。

宣長の国学的言説が、「外国」を「排除」することによって成立する自己防衛的構成をとっているに対して、篤胤の国学的言説は、自文化の優位を前提に、「外国」を「包摂」することによって成立する自己拡張的構成をとっているといえるだろう。その意味で、篤胤の「救済論的普遍主義」は、宣長とは別の表現形態をとっているが、同じく文化的な制約を受けた限定付きの普遍主義なのである。

とすると、救済論的普遍主義を顕在化させると植民地主義的な言説を導くことになり、逆にそれを「自文化」の「内部」に潜在化させると、死の問いをも包摂する完成されたナショナリズムの言説を帰結するという悪循環をいかにして突破するかが問題となる。それには、死の問いを前にして成立する「人間」概念を前提にすることで、「信仰」を「事実」と見なす

ことを可能にした篤胤の視点を手掛かりに、現代的蘇生を可能にするような、方法的な視点が要請されるのである。

7 結論 幸福と不幸の民俗学の可能性

篤胤における救済論的普遍主義が、植民地主義的な言説を導く理由は、自国の優位を前提にしているだけではなく、「日本」から見るというその視点の位置にある。じつは、宣長による「漢意」批判も、「日本」から「中国」を見るという視点の位置においては篤胤と一致しているのである。宣長のナショナリズム的な「排除」の論理も、篤胤のコロニアリズム的な「包摂」の論理も、ともに「日本」という視点から語られているのである。その意味で、両者は「日本」という同一性を弁証し、それを実体化していく言説における、いわばコインの裏表の関係にある。「日本」から見ている限り、いくら「人間」概念の普遍性によって、「救済」を語ってみても、それは結局、「日本」を実体化し、それと同時に実体化された「中国」や「アジア」との関係に還元されることになる。

むしろ、これらの既存の枠組みに解消されないような「信仰」という「事実」、「知識」によっては決して基礎づけられず、「知識」以前に、すでにそこに与えられていた「信仰」という「事実」に視点を定めることである。それは、言い換えるなら、「死者」の視点を確保することに他ならない。

「死者」という視点を確保するということは、複数の「事実」をそれぞれ等しく「事実」と見なすような「人間」、すなわち「生者」の視点の外部に批判的視座を設定することを意味する。「国家」という枠組みが「生ける人間」、「生者」を前提とする思考と表裏一体をなす以上、これらの枠組みに決して解消されえない「死者」の視点を方法的に確保する必要があるのである。それによって、国家間の政治力学に還元されることで見えなくなっている「死者」の視点、すなわち、その存在さえもが忘却されてしまいかねない犠牲となった「死者」の視点を確保することが可能となるのである。それは、遠い過去の犠牲者だけではなく、まだ生まれてすらいな

い「死者」たちの視点を確保することをも意味するのである。でなければ、「自文化」と「異文化」を分割し、「知識」と「信仰」を分割し、「理性」と「狂気」を分割し、そして、「生者」と「死者」を分割する不均衡な二元論的思考がもたらす暴力によって、後者は前者によって否定的なものとして「外部」に放逐され、その結果として、「死者」にとっての「事実」もまた隠蔽される危険があるからである¹⁰⁾。

幸福と不幸の民俗学の可能性は、「死者」の視点を隠蔽することで成立している近代の学知に対して、常に「死者」の存在を喚起することで、その枠組みの再考を促し、「死者」から見ることの必要性を訴えていくところにしかない。

とするならば、民俗学が、「死者」と「生者」の世界が交わるような部分、「死者」と「生者」の境界が解消されるような不安な部分に、その特異な「事実」を見出そうとした視点が、重要となってくるはずである。しかし、柳田の場合は、この特異な「事実」を、「同郷人同国人」という「自己」のみが理解可能なものとして限定することで実体化し、さらに「死者」を「日本人」にとっての「祖霊」として回収してしまったのである。したがって、ここで求められるのは、こうした既存の「自己」の枠組を前提とする民俗学を脱構築することなのである。そのためには、この特異な「事実」を、不意に訪れる『遠野物語』に描かれた「死者」たちのように、固定化されない方法的な視座として再構成しなければならないのである。

その意味で、幸福と不幸の民俗学とは、いつでも「死者」たちにとっての民俗学でしかありえないのであり、それゆえ、幸福と不幸の民俗学の可能性は、その不可能性においてでしかありえないということになる。しかし、その不可能性において思考することこそ、戦争、植民地支配、環境破壊といった20世紀の産み出した数々の「負」の遺産に向き合わなければならない現代社会にとっての不可避の課題ではないだろうか。

注

- 1) この点については、荻野昌弘[1998: 8-25]のいう「追憶の秩序」につい

での議論を参照。

- 2) 異文化理解における「因果関係」概念については、すでに浜本 [1989: 55–92] において緻密な検討がなされている。なお、この種の議論が、異文化理解の問題として扱われる場合、近代社会の「因果関係」概念の自明性に反省を促す点に焦点がある。
- 3) 「反＝反相対主義」を説く、クリフォード・ギアツ [1984=2002: 59–94] の場合も、文化と文化の間の問題として議論している点では、相対主義者および反相対主義者と変わりはない。
- 4) 村井 [1992]、子安 [1993]、川村 [1996] など。
- 5) 佐藤 [1987]、内田 [1989, 1995] など。
- 6) 「漢意」批判は、青年期の歌論から、晩年に初学者に学問の心得を説いた「うひ山踏」に至るまで繰り返し主張される一貫した宣長の立場である。たとえば、「うひ山踏」において、「道」を研究しようとするものは、まず第一に「漢意・儒意を、清く濯ぎ去て、やまと魂をかたくする事を、要とすべし」と述べている [吉川編, 1969: 31]。
- 7) この特異な「事実」概念を宣長の歌論に遡り追跡した最も優れた研究は、鳥越 [2002 a] である。本稿も、基本的に鳥越の見解に賛成である。ただし、本稿の関心は、柳田と宣長に共通する「事実」概念を支える「暗部」を直視し、それをいかに克服するかにある。
- 8) 宣長によれば、中国において「道」の議論が盛んなのは、世の中が乱れていたからであって、日本の古代に「道」という言葉がないのは、「道」がなかったからではなく、逆に、「道」が厳然としてあったために、「道」という言葉で言い立てることがなかったのである [吉川編, 1969: 288–289]。以上の「直毘霊」における「道」の議論は、宣長のレトリカルな議論の運び方が特徴的に現われている箇所としてよく知られている。
- 9) 荻野 [1998: 149–190] では、平田篤胤の国学思想が、佐藤信淵の植民地主義的発想を導く点について詳細に検討している。
- 10) 「死者」の視点が、こうした二元論的な枠組みを開いていく認識論的な問題については、山 [1996] を参照のこと。

文献

- Anderson, B., 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso. (=1997, 白石さや他訳『増補 想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』東京: NTT 出版.)
- Evans-Pritchard, E. E., 1937, *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press. (=2001, 向井元子訳『アザンデ人の世界: 妖術・託宣・呪術』東京: みすず書房.)
- Geertz, C., 1984, "Anti Anti-Relativism," *American Anthropologists*, Vol. 86(2): 263–278. (=2002, 小泉潤二訳「反＝反相対主義」『解釈人類学と反＝反相対主

義』東京：みすず書房。）

浜日出夫，2000，『『歴史の社会学』の可能性』『情況』八月号別冊，185-200.

浜本満，1985，「文化相対主義の代価」『理想』8：105-121.

———，1989，「不幸の出来事—不幸の語りにおける『原因』と『非・原因』」

吉田禎吾編『異文化の解説』東京：平河出版社.

平田篤胤，[1813] 1998，子安宣邦校注『霊の真柱』東京：岩波書店.

加地伸行，1990，『儒教とは何か』東京：中央公論社.

柄谷行人，[1975] 1987，「柳田国男の神」後藤総一郎編，『柳田国男研究資料集
成』18，東京：日本図書センター，64-71.

川村湊，1996，『「大東亜民俗学」の虚実』東京：講談社.

子安宣邦，1992，『本居宣長』東京：岩波書店.

———，1993，『近代知のアルケオロギー』東京：岩波書店.

———，2002，『〈新版〉鬼神論』東京：白澤社.

守随一，1936，「家の盛衰について」『山村生活調査第二報告書』（柳田ほか編，
[1934] 1984 に所収.）

村井紀，[1992] 2004，『新版 南島イデオロギーの発生』東京：岩波書店.

Needham, R., 1972, *Belief, Language and Experience*, Chicago: The University of
Chicago Press.

荻野昌弘，1998，『資本主義と他者』西宮：関西学院大学出版会.

大間知篤三，1937，「家の盛衰」柳田国男編，『山村生活の研究』東京：岩波書
店.

折口信夫，1955，「先生の学問」『折口信夫全集』16，東京：中央公論社.

櫻井徳太郎，1989，『靈魂観の系譜』東京：講談社.

佐藤健二，1987，『読書空間の近代—方法としての柳田国男』東京：弘文堂.

———，2002，「郷土」小松和彦・関一敏編『新しい民俗学へ：野の学問のた
めのレッスン 26』東京：せりか書房.

鳥越皓之，2002 a, 『柳田民俗学のフィロソフィー』東京：東京大学出版会.

———，2002 b, 「本居宣長と柳田民俗学」『UP』360：1-5.

内田隆三，1989，『社会記 序』東京：弘文堂.

———，1995，『柳田国男と事件の記録』東京：講談社.

山泰幸，1996，「反転する『鬼神論』」『江戸の思想』5：176-191.

柳田国男，[1946] 1969，「先祖の話」『定本 柳田国男集』10，東京：筑摩書房.

———，[1934] 1998，「民間伝承論」『柳田国男全集』8，東京：筑摩書房.

———，[1935] 1998，「郷土生活の研究法」『柳田国男全集』8，東京：筑摩書
房.

柳田国男ほか編，[1934] 1984，『山村海村民俗の研究』東京：名著出版.

吉川幸次郎編，1969，『本居宣長集』東京：筑摩書房.

On Facts : Toward a Folklore of Happiness and Unhappiness

Yoshiyuki Yama*

■ Abstract

Since the earliest days of folklore, there has been an emphasis on their significance to centered around happiness and unhappiness within traditional village communities. In particular, both these stories and the research surrounding them focus on a member of the village community who experiences happiness and unhappiness as an article of faith. It is the single most important issue of folklore. Folklore, with its experience of faith for the Japanese people, is something that can only be internally understood, which has led to criticism and charges of nationalist interpretations. This thesis will examine the formation of the facts behind the folklore and their relationship with nationalism as it goes back to Edo Period nativist thought. If this approach manages to go beyond the nationalist aspects of folklore, it can lead the way to a re-creation of folklore based on the dichotomy of happiness and unhappiness.

Key words : fact, folklore, happiness, unhappiness, the dead

*Kwansei Gakuin University